



Lusotopie

Recherches politiques internationales sur les espaces
issus de l'histoire et de la colonisation portugaises

XX(1-2) | 2021

**Pluralités religieuses et subjectivation dans les
sociétés lusophones**

Na “carne do mundo”: imanência, subjetivação e espiritualidades ecológicas

La « chair du monde » : immanence, subjectivité et spiritualités écologiques

The “Flesh of the World”: Immanence, Subjectivity and Ecological Spiritualities

Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/lusotopie/1945>

ISSN: 1768-3084

Editora

Idemec - UMR 7307

Refêrencia eletrónica

Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho, «Na “carne do mundo”: imanência, subjetivação e espiritualidades ecológicas», *Lusotopie* [Online], XX(1-2) | 2021, posto online no dia 20 junho 2021, consultado o 06 setembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/lusotopie/1945>

Este documento foi criado de forma automática no dia 6 setembro 2021.

Lusotopie

Na “carne do mundo”: imanência, subjetivação e espiritualidades ecológicas

La « chair du monde » : immanence, subjectivité et spiritualités écologiques

The “Flesh of the World”: Immanence, Subjectivity and Ecological Spiritualities

Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho

Introdução

- 1 A questão de fundo deste artigo é o deslocamento do sagrado das religiões da transcendência para as espiritualidades da imanência, tendo como horizonte empírico as práticas de espiritualidade no campo ambiental. Buscamos compreender os modos de relação com o sagrado aqui denominados espiritualidades ecológicas, que predominam na experiência de pessoas, grupos e comunidades ecologicamente orientadas. Estes modos de subjetivação que aqui caracterizamos como “ecologicamente orientados” têm sido objeto de nossas pesquisas há algum tempo, para os quais criamos a categoria “sujeitos ecológicos” (Carvalho 2008, 2012). Um dos traços que marcam os sujeitos ecológicos é a busca por internalizar, nas várias dimensões da vida, uma concepção particular das relações com o ambiente, vivida como um encontro respeitoso, reverente, simétrico. Esta cosmologia ecológica encontra uma correspondência muito significativa na filosofia da natureza presente no pensamento de Maurice Merleau-Ponty (1984), do qual trazemos a bela expressão “carne do mundo”¹. Com esta expressão, Merleau-Ponty descreve como o mundo sustenta o corpo do sujeito e se move com ele, demarcando um campo sinérgico de exploração perceptual e experiencial. Assim, o mundo é experienciado como parte do sujeito que o habita e não apenas como um referente externo e objetivo ao sujeito que nele se move.
- 2 Este sentimento de comunhão, continuidade e pertencimento em relação ao mundo-ambiente-natureza é o núcleo do que chamamos aqui de espiritualidades ecológicas. Estas espiritualidades se caracterizam por rituais de aperfeiçoamento de si através da

sintonia com elementos, ritmos e forças da natureza. Situam-se, desta forma, no horizonte das cosmologias da imanência evocando a natureza, a matéria e o corpo como lugares do sagrado, autonomizando-se do campo religioso tradicional. Considerando os estudos da religião, as espiritualidades ecológicas poderiam ser relacionadas ao circuito da Nova Era ou das espiritualidades do Self (D’Andrea 1996, Csordas 1997, Carozzi 1999, Magnani 2000, Toniol & Steil 2010, Steil & Carneiro 2008, Steil, De La Torre & Toniol 2018)². De todo modo, há especificidades nas espiritualidades ecológicas que vão distingui-las da perspectiva notadamente individualista do conceito de espiritualidades do *self*. Voltaremos a este ponto mais adiante. O que nos interessa destacar, no momento, é a interseção entre práticas ecológicas e espirituais que dão origem a processos de sacralização da natureza e, por outro lado, de “naturalização” do sagrado (Carvalho & Steil 2008). Embora este fenômeno seja um evento comum a muitos países do Ocidente, temos estudado sua ocorrência empírica na sociedade brasileira, na Região Sul, onde se situam as pesquisas de campo de nossa equipe ao longo das últimas duas décadas, nomeadamente voltadas para as práticas de educação ambiental, ecovilas, unidades de conservação, trilhas na natureza e práticas neoxamânicas na cidade.

- 3 Nosso universo empírico de referência, portanto, são as pesquisas que se produziram no âmbito do Grupo, coordenado pelos autores deste artigo, denominado “SobreNaturezas: epistemologias ecológicas”. Este Grupo se constituiu como um espaço interdisciplinar e interinstitucional, constituído por cinco Programas de Pós-Graduação no Brasil, tendo seu núcleo em Porto Alegre (Rio Grande do Sul) reunindo professores, alunos de pós-graduação, graduação, e pós-doutorandos destes polos universitários. Ao longo desse percurso, o “SobreNaturezas” consolidou um espaço criativo de diálogo entre educação e antropologia, a partir de três eixos de estudo. O primeiro eixo articulou pesquisas sobre a ambientalização de práticas educativas e religiosas, evidenciando processos de naturalização do sagrado e sacralização da natureza, que concorrem para a formação de um *habitus* ambiental. O segundo foi marcado pela noção de epistemologias ecológicas, reconhecendo a agência dos processos naturais, dos objetos e dos materiais como coprodutores da ação humana. O terceiro enfatizou a centralidade dos processos de aprendizagem em uma ecologia da ação e da experiência. Neste horizonte, procuramos compreender a aprendizagem como gênese dos sujeitos e da cultura. Os universos empíricos, ainda que tenham variado significativamente, tiveram em comum contextos onde a imaginação ecológica se encontra com os campos da educação, das políticas ambientais, da saúde e da espiritualidade, compondo um movimento mais geral de ambientalização da vida social³.
- 4 Os estudos sobre a trajetória da religião no Ocidente, com foco nos processos de secularização, têm chamado a atenção para um movimento de “saída da religião” (Gauchet 1985, Steil 1994, Ferry & Gauchet 2008, Steil 2017), que resulta na instauração de uma sociedade pós-religiosa, a qual se expressa em números crescentes de pessoas que se declaram “sem religião”. Há uma percepção generalizada, tanto por parte daqueles que falam em nome das religiões quanto dos seus estudiosos, de que se vive uma crise da religião. Esta crise, no entanto, não se manifesta necessariamente em formas tradicionais de ateísmo ou mesmo de agnosticismo. Pelo contrário, ela tem sido expressa por meio de uma pluralidade de experiências de espiritualidade que se afastam da religião e se configuram em novos modelos de relação com o sagrado, os quais tendem a questionar as grandes instituições religiosas, configurando uma esfera secular de recepção do sagrado. Embora possa parecer uma contradição pensar um sagrado secular, este estranhamento tem sua raiz na polaridade entre secularização e

religião, em que o sagrado foi por muito tempo associado exclusivamente às religiões da transcendência.

- 5 Desse modo, as perguntas que movem nossa reflexão são: como se configuram a secularização e a laicidade quando confrontadas com a espiritualidade e não com a religião? Qual o lugar da espiritualidade num contexto que se apresenta como pós-religioso? Ao deslocar o binômio religioso/secular para o espiritual/secular, seria possível imaginar uma configuração do social em que “a saída da religião” estaria criando as condições para a emergência de uma espiritualidade secular? Ao ensaiar respostas para estas questões, pretendemos questionar o consenso, recorrente nos estudos da religião, que associa a secularização a um movimento moderno de racionalização da esfera pública e de crescimento do individualismo, que se expressaria, sobretudo, na experiência íntima dos sujeitos em relação ao sagrado. Contra esse consenso, entendemos que seja possível projetar um espaço público em que um tipo de espiritualidade, que se apresenta como não-religiosa, possa permear as instâncias seculares como o Estado, o mercado e as organizações da sociedade civil. Estas instituições, cada vez mais, veem-se diante de demandas de sujeitos que reivindicam direitos de atendimento espiritual em áreas como a saúde, a educação e o meio ambiente (Toniol 2018, Toniol & Steil 2017).

Para além da polarização religião/secularização

- 6 A polarização ocidental entre religião e secularização é constitutiva da cosmologia moderna e de nossa visão sobre a sociedade. As ciências sociais, por sua vez, elas mesmas forjadas no horizonte desta cosmologia, têm reforçado esta polarização, enfatizando a secularização como o destino da humanidade. A partir desta perspectiva, tem-se naturalizado a percepção, tanto entre aqueles que falam em nome das religiões quanto dos seus estudiosos, de que se instaurou, nas últimas décadas, uma crise sem precedentes da religião na sociedade ocidental contemporânea.
- 7 Um olhar crítico sobre os argumentos centrais dos estudos sobre secularização leva-nos a perceber que, para além da objetividade, subjaz a estes estudos a crença no devir inexorável da modernização racional e burocrática (Weber 1974, 1989, Pierucci 2000), que se concretizaria na sociedade dos indivíduos, como a definiu Norbert Elias (1993), a qual emergiria, por sua vez, de um longo processo de “saída da religião”, segundo a tese central de Marcel Gauchet (1985). Esta narrativa, como tem sido assinalado por diversos autores pós-coloniais (Asad 2003), reveste-se de um viés ideológico, o qual, ao apresentar o processo de secularização como um axioma universal, busca afirmar a superioridade das sociedades eurocêtricas em relação às demais⁴. Ou seja, partindo da premissa da laicidade como valor universal, as teorias sobre a secularização têm ignorado a diversidade de configurações que a religião assume em diferentes latitudes e ao longo da história do próprio Ocidente; o que tem sido utilizado como uma estratégia tácita para legitimar a dominação colonial.
- 8 Outro aspecto que pretendemos ressaltar nas teorias da secularização é o fato de elas subsumirem a espiritualidade na categoria da religião. Na contramão desta tendência, pretendemos aqui tomar a espiritualidade como uma categoria a parte, distinguindo-a da religião. Ao fazer este movimento em direção à autonomia da espiritualidade, buscamos distanciar-nos das análises que reduzem a espiritualidade à uma dimensão ou a um corolário da religião. O que também nos permitirá levar a sério a afirmação

“espirituais sim, mas não religiosos”, muitas vezes reiterada por nossos interlocutores em campo. Este procedimento, por sua vez, abre a possibilidade de redefinir não apenas o conceito de espiritualidade, mas também os conceitos de secularização e de laicidade, na medida em que estes foram forçados em oposição à religião.

- 9 Nesse sentido, é interessante observar, num certo discurso da sociologia da ciência, o reconhecimento de uma esfera ecológico-religiosa que já não permite, sem causar um certo desconforto, a afirmação de uma objetividade científica que exclui a experiência do sagrado do campo do conhecimento. Boaventura de Souza Santos (2002), por exemplo, aponta para a emergência, no campo do conhecimento, de uma nova gnose que estaria fraturando o paradigma científico racionalista das Ciências Naturais e Humanas. Tratar-se-ia, na sua interpretação, de uma espécie de retorno do recalcado, transfigurado em novas formas, entre as quais se destacam a do objeto, que regressa como sujeito, e a do Deus cristão onipotente, que retorna como um Deus ecológico imanente:

[nas Ciências Naturais] o sujeito regressava na veste de objeto. Aliás, os conceitos de mente imanente e mente coletiva, de Bateson e outros, constituem notícias dispersas de que o outro foragido da ciência moderna, Deus, pode estar em vias de regressar. Regressará transfigurado, sem nada de divino senão o nosso desejo de harmonia e comunhão com tudo o que nos rodeia e que, vemos agora, é o mais íntimo de nós. Uma nova gnose está em gestação. (Souza Santos 2002: 52)

- 10 Este “Deus sem nada de divino”, para permanecermos na evocação que Souza Santos faz de Bateson, nos remete ao conceito de “mente ecológica” como a forma pela qual o “eu” pode sobreviver e integrar-se na imanência do mundo. Em suma, como discutimos noutro texto (Carvalho & Steil 2008), podemos dizer que Bateson expandiu o conceito de mente em direção ao mundo e ao ambiente, como um recurso por meio do qual os sujeitos se tornam parte de algo maior, que ele aproxima do que tem sido chamado de Deus tanto no horizonte da sociedade religiosa quanto secular moderna (Bateson 1972: 267-468). Esse Deus que se aproxima da mente ampliada, contudo, não corresponde à concepção cristã de um Deus transcendente, a qual ele critica com certa ironia:

Se você coloca Deus do lado de fora de si e o estabelece vis-à-vis com a criação e se você tem a ideia que você foi criado a sua imagem, você lógica e naturalmente vai se ver como fora e contra as coisas que o rodeiam. E como você reivindica toda a mente para si você vai ver o mundo ao seu redor como algo sem mente e deste modo, não digno de consideração moral ou ética. O meio ambiente parecerá ser seu para explorar. Sua unidade sobrevivente será você e seu grupo contra o meio ambiente de outras unidades sociais, outras raças e os brutos e os vegetais. (Bateson 1972: 468)

- 11 Essa concepção de mente expandida, que Bateson aproxima da noção de Deus, permite especificar melhor a reflexão que vimos fazendo sobre a espiritualidade na sociedade pós-religiosa. Ou seja, no regime da espiritualidade não cabe falar do “retorno de Deus”, mas da emergência de um “outro Deus” que se apresenta como energia e potência e que se expressa nas múltiplas formas de vida no planeta. Nesse sentido, entendemos que a espiritualidade, enquanto horizonte imaginativo, tem desempenhado um papel decisivo na instauração de uma sociedade que vem sendo definida como pós-religiosa ou pós-secular.
- 12 Em direção semelhante, a noção de carne do mundo, à qual já nos referimos no início deste artigo, também opera uma expansão do sujeito humano no mundo. Contudo, para o filósofo da fenomenologia, esta entidade expandida, que compreende o humano e o mundo, ganha seu acento sobre a noção de carne e de corpo. É preciso advertir,

contudo, que mente e corpo para Merleau-Ponty não são entidades separadas, mas interligadas:

Há um corpo da mente e uma mente do corpo. A noção essencial desta filosofia é a carne, que não é o corpo objetivo nem o corpo pensado pela alma (Descartes), [mas] o qual é o sensível no sentido daquele que é sentido e do que sente. (Merleau-Ponty 1968: 259)

- 13 Os conceitos “carne” e “carne do mundo” são acionados para designar uma esfera “sensível” comum que liga o humano e o mundo, estabelecendo uma continuidade entre o corpo humano e a carne do mundo, mas também mantendo certa alteridade. Como afirma Merleau-Ponty, “a carne do mundo não sente a si mesma como minha carne. Ela é sensível, mas não sensiente. Eu chamo isto de carne, no entanto, para dizer que isto não é absolutamente apenas um objeto” (1968: 250). Assim, a carne que pensa no ser humano não pensa do mesmo modo nos outros seres sensientes. A formulação de Merleau-Ponty evita tanto a fusão ou dissolução da singularidade humana no *bios* do mundo quanto a arrogância humana que se posiciona fora do mundo. Este conceito de carne contribui para a superação da posição antropocêntrica que transforma a natureza não humana em mero objeto, e chama a atenção para o entrelaçamento das múltiplas instâncias de vida. Ao mesmo tempo, reconhece que o processo de autoconsciência em cada uma destas instâncias não é idêntico. Assim, a carne que pensa no ser humano não pensa do mesmo modo nos outros seres sensíveis ou sensientes. Sua posição evita tanto a fusão ou dissolução da singularidade humana no *bios* do mundo quanto a arrogância humana que se posiciona fora do mundo.

Transformações da espiritualidade

- 14 A partir da segunda metade do século XX, e especialmente nas suas duas últimas décadas do presente século, o termo espiritualidade vem passando por uma significativa mudança conceitual. Não apenas tem sido amplamente utilizado no vernáculo popular, como também o seu campo semântico mudou de um modo radical, incluindo um extenso acervo de mediações materiais, objetos, símbolos, substâncias psicoativas, provenientes de diferentes tradições, que se opõem ao processo cristão de purificação do espírito. Como observa Wade Roof (2001: 35), “a espiritualidade, hoje, inclui uma extensa gama de valores e significados e um horizonte de práticas e visões de mundo que ultrapassam o campo das religiões”. Ou seja, já não se trata de alcançar a essência universal do religioso por meio do conhecimento e de uma ascese religiosa, mas, sim, de trilhar caminhos que levem ao entendimento de si e do mundo por meio de técnicas corporais, rituais xamânicos, objetos, plantas de poder ou substâncias enteógenas que conduzam à expansão da consciência e à integração pessoal com o cosmos.
- 15 Ao serem retirados do campo religioso, estes rituais e práticas são classificados como seculares, podendo ser apropriados tanto por aqueles que não possuem uma afiliação religiosa quanto por aqueles que, mesmo a possuindo, experimentam estas espiritualidades como técnicas corporais e de expansão da consciência que lhes possibilitam trilhar caminhos rumo a um maior conhecimento de si e do mundo (Fuller 2001). Neste horizonte, a espiritualidade passa a ser vivida como uma jornada em direção à natureza – que carrega em si um questionamento à civilização e à vida urbana – e ao interior de si, onde o sujeito vai encontrar uma fonte de luz e de energia.

Esta dupla viagem, por sua vez, frequentemente está associada à reconciliação do *self* individual com o ambiente. Ou seja, as dicotomias corpo/espírito e indivíduo/ambiente, que forjaram os sentidos de religião/espiritualidade na tradição ocidental, tendem a se colapsar no contexto pós-religioso em que se inserem as espiritualidades contemporâneas. Como nos lembra Paul Heelas, o termo “espiritualidade é frequentemente aplicado para atividades físicas, tais como Yoga, artes materiais, saúde, esporte e mesmo jardinagem” (2012: 4). Está presente, aqui, portanto, um sentido de espiritualidade estreitamente relacionado com uma visão de mundo holística que rejeita os dualismos entre espírito e matéria (Hanegraaff 1998). A espiritualidade opera, então, como um significante recorrente, capaz de construir pontes entre corpo/espírito e indivíduo/ambiente.

- 16 Observa-se, neste movimento de autonomia da espiritualidade, um deslocamento do contexto religioso da transcendência em direção à imanência. Ou seja, as formas de espiritualidade que analisamos neste artigo já não se situam no horizonte da cosmologia cristã e ocidental, que enfatiza a separação entre a ordem natural e a sobrenatural, mas de cosmologias que localizam o sagrado no âmbito da natureza, da matéria, do corpo e do planeta. O debate sobre a autonomia da espiritualidade em relação à religião na sociologia contemporânea tem uma longa história – ainda em curso – que, como mostra Alejandro Frigerio, em seu artigo intitulado “La ‘nueva’? espiritualidade: ontologia, epistemologia y sociologia de um concepto controvertido” (2016), pode ser remetido aos tipos ideais da religião no Ocidente cristão, proposto por Ernst Troeltsch: religião como igreja, como seita e como mística (1931). No entanto, como lembra Frigerio, “é particularmente relevante para a análise da religiosidade contemporânea a distinção que Troeltsch realiza entre a ‘religião do misticismo’ e o ‘misticismo em si’” (2016: 214). Ou seja, se “a religião do misticismo” aproxima-se do modelo da Nova Era, como uma religião autônoma, com seu próprio sistema de crenças e sua cosmologia, o “misticismo em si” pode fazer-se presente em qualquer tipo de religião, enquanto uma experiência reflexiva, interna ao próprio indivíduo, que acompanha o processo moderno de secularização e de destradicionalização, a partir do qual a religião se torna uma opção dos sujeitos e não mais uma lei externa que se impõe aos indivíduos por uma autoridade política ou pela força da cultura. A partir desta distinção será possível pensar a espiritualidade contemporânea, por um lado, como uma dimensão que atravessa as religiões organizadas e, por outro, como um movimento que se institui fora das instituições religiosas.
- 17 Ao surgir no interior das religiões cristãs ocidentais, o misticismo conforma movimentos com forte carga emocional, como o pentecostalismo no campo protestante ou a renovação carismática no campo católico, nos quais a fé opera no sentido de intensificar o compromisso para com a revelação como um evento externo aos indivíduos, que tem como contraponto a submissão voluntária à vontade de Deus, expressa na bíblia, de acordo com a interpretação da comunidade de crentes, sob a tutela de seus líderes. Já o misticismo que se configura fora das igrejas organizadas e em contraposição à religião tende a desvincular-se de qualquer evento externo à experiência interior do sujeito, ao mesmo tempo que nega à existência de qualquer autoridade que se impõe a partir de fora. É nesta segunda dimensão, de uma espiritualidade pós-cristã e não teísta, que localizamos o que temos denominado de uma espiritualidade ecológica. Configura-se, assim, um outro regime do religioso, que tende a colapsar as oposições mente/corpo, matéria/espírito, subjetividade/

objetividade, natureza/cultura num holismo gnóstico, marcado por uma relação mística dos humanos com o planeta.

A natureza como *locus* do sagrado

- 18 Este movimento místico em direção à natureza e à preservação do planeta tem se instituído menos na forma de instituições ou correntes de pensamento, e mais em formas específicas de sensibilidade que se disseminam nas diferentes esferas sociais, como um “espírito do tempo”. Ainda que esta sensibilidade possa ser vista como uma tônica de coletivos, grupos e indivíduos “ecologicamente orientados”, ela se capilariza na sociedade como um valor e uma urgência diante dos riscos que ameaçam nosso futuro comum. Nesse sentido, na esteira do historiador Keith Thomas (1988), que identifica a emergência, nos séculos XVI ao XVII, de novas sensibilidades para com as plantas e os animais, queremos chamar a atenção para sensibilidades para com o sagrado que surgem associadas às sensibilidades ecológicas, especialmente, a partir do século XXI⁵.
- 19 Estas sensibilidades, por sua vez, permeiam tanto o campo ambiental quanto o campo religioso, o qual tem sido ressignificado, na medida em que incorpora o idioma e os valores ecológicos em seu sistema de crenças e de práticas. Nesse sentido, os estudos sobre as espiritualidades contemporâneas a que nos referimos anteriormente têm evidenciado a presença frequente de uma ascese ecológica, que acontece por meio da internalização de hábitos, preceitos, renúncias e disciplinas de caráter ecológico, que passam a ser vistos, neste contexto, como mediação na busca do sagrado. A convergência entre estes dois universos – espiritual e ecológico – parece indicar horizontes imaginativos comuns entre as práticas ambientais e um sagrado imanente, percebido ao mesmo tempo como uma potência intrínseca à natureza e como condição para se alcançar um estado de bem-estar físico, mental e espiritual.
- 20 A presença de uma ascese ecológica é parte das espiritualidades ecológicas, isto é, constitui um aspecto das experiências vividas por sujeitos cuja orientação no mundo se pauta por valores ecológicos, para os quais a vivência da mística é parte do cultivo de uma subjetividade cujo ideal é alcançar as virtudes de um bem viver com a natureza. A ideia de natureza, aqui, tem como base uma concepção holística do mundo, que a entende como um campo indeterminado de possibilidades cujo horizonte faz coincidir, a um só tempo, o bem viver individual e planetário. Assim, hábitos e práticas ecológicos de cuidado responsável para com o ambiente e a natureza, modos vegetarianos e veganos de alimentar-se, uso de roupas sustentáveis, assim como a valorização de conhecimentos tradicionais e a utilização de plantas curativas e de terapias alternativas dão origem a sistemas ético-espirituais que visam reconectar os sujeitos humanos com a natureza. Nesta busca, os sujeitos ecologicamente orientados fazem uso tanto de técnicas corporais e mentais quanto de rituais que se realizam em workshops, cursos, vivências, práticas de montanhismo, permacultura, danças circulares, trilhas, peregrinações, turismo ecológico e espiritual.
- 21 As espiritualidades ecológicas, ao situar o sagrado na “carne do mundo” e buscarem ativamente um estado de pertencimento a este mundo encarnado, têm tornado permeáveis as fronteiras entre o “eu” e o ambiente, colapsando as divisões rígidas entre natureza e cultura, humano e não humano, pessoa e planeta. Tim Ingold aqui nos ajuda a compreender esse limiar, trazendo para o centro do debate a “vida”, como a categoria

que sintetiza a unidade entre natureza e cultura e estabelece a base para melhor compreendermos as espiritualidades ecológicas. Materiais, organismos, objetos e corpos se entrelaçam num movimento contínuo para criar e reproduzir a vida em suas múltiplas expressões. Há, portanto, aqui, uma sintonia fina entre materialidade, imanência e espiritualidade. As formulações de Ingold, assim como as de Bateson em certa medida, partilham de uma cosmologia que, em contraste com o dualismo cartesiano, encompassa, numa única teia, múltiplas linhas que se entrecruzam e se sobrepõem, dando origem a um modo muito peculiar de pensar a vida humana coabitando o mundo-ambiente, partilhando da mesma matéria viva.

Cosmopolítica, fricção e outras epistemologias ecológicas

- 22 A emergência de um horizonte ambiental de interpretação da realidade e, consequentemente, de formação de subjetividades ecologicamente orientadas, atualiza sensibilidades pró-ambientais de longa duração, como vimos com a história das mentalidades realizada por Thomas (2010). Ainda que esta tendência seja uma via menor, não hegemônica, a perspectiva ecológica, de caráter holista, tem se capilarizado nas esferas sociais como um movimento em defesa da sócio e da biodiversidade no planeta, questionando, assim, as visões que reiteram a oposição radical entre os mundos natural e social como “mundos hostis” (Zelizer 2009). Isto aponta para um movimento, no âmbito das práticas e percepções das relações entre humanos e não humanos, em direção a relações mais simétricas, ao mesmo tempo em que procura superar a ideia de um mundo natural/material passivo e um mundo humano ativo.
- 23 Cosmologias como a moderna-racionalista e a ecológica, no entanto, não se excluem como momentos de um processo linear que transcorre no tempo, mas convivem e conflitam, com suas ênfases, num campo em permanente disputa de compreensões, práticas e narrativas. Estas disputas estão presentes tanto na esfera do pensamento, dando origem àquilo que denominamos, noutro momento, de epistemologias ecológicas (Steil & Carvalho 2014) quanto da política, na qual o conceito, elaborado por Isabelle Stengers (2018) e Donna Haraway (2016), de cosmopolítica tem chamado a atenção para a necessidade incontornável de se levar em conta não apenas os direitos dos humanos, mas também do cosmos e dos não-humanos. Este espaço público ampliado dá visibilidade para disputas não apenas entre projetos políticos, mas entre visões de mundo (cosmologias) e, portanto, modos de vida (ontologias), que vão além do solo comum que abriga as disputas políticas no âmbito restrito das sociedades humanas.
- 24 Nesta cena ampliada da política, as disputas se configuram não apenas como conflitos ideológicos no espaço público e de poder no âmbito do Estado, mas também como “fricções”, para usar a “metáfora-conceito” formulada para Anna Tsing (2013, 2017), que aponta para os encontros e desencontros, entre as irreconciliáveis diferenças que constituem a vida e os viventes. A fricção não é apenas uma oposição ou uma resistência, mas diz respeito a toda a interação material e simbólica que faz o mundo mover-se, todos os giros que figuram e desconfiguram hegemonias entre humanos e não-humanos.
- 25 Trazendo esta dinâmica para a conjuntura geopolítica do presente, em que pesem os movimentos totalitários e bélicos dos quais temos sido testemunhas em vários países do centro e da periferia do capitalismo atual, os horizontes imaginativos do presente têm

como desafio enfrentar a diversidade de interpretações e estilos de habitar o mundo. Do mesmo modo, podemos dizer que as “espiritualidades ecológicas”, engajadas na sensibilização de pessoas capazes de viver em harmonia e comunhão com a natureza, terão que conviver com outras perspectivas. Neste horizonte da política, que inclui os não-humanos como sujeitos ativos, os destinos do nosso ambiente-mundo tornam-se menos dependentes da agência e das boas intenções humanas, uma vez que outros sujeitos, não-humanos, são incorporados na cena cosmopolítica. Esta cena já não nos permite representar a terra como um frágil planeta, desenhado na figura do globo que nós, humanos, seguramos na palma de nossas mãos. Em oposição a esta representação, as epistemologias, ontologias e cosmovisões ecológicas negam a condição de externalidade dos humanos em relação à natureza, inserindo-os, juntamente como os demais organismos que habitam o mundo, na teia da vida. Entendemos que este solo epistêmico, ao questionar de forma radical o antropocentrismo moderno, afirmando a condição ativa da matéria na produção da vida, é a base sobre a qual se sustenta a possibilidade de um deslocamento do sagrado da transcendência para a imanência, criando, assim, as condições para o surgimento das espiritualidades ecológicas.

Pessoa-planeta: o sujeito distribuído e alteridade revisitada

- 26 Neste ponto, gostaríamos de sublinhar o tipo particular de alteridade que caracteriza a experiência do sagrado nas espiritualidades ecológicas. Dialogando com o tema desta publicação sobre a pluralidade religiosa e a subjetivação nas sociedades lusófonas, entendemos que o fenômeno da espiritualidade, como procuramos mostrar até aqui, contrapõe-se às narrativas das religiões monoteístas, que forjaram as sociedades nacionais, a partir da colonização. Por outro lado, diferentemente das metrópoles hegemônicas, as sociedades lusófonas, por sua formação histórica e pelo lugar que ocupam na geopolítica do sistema capitalista, parecem ter aprendido a conviver com cosmologias indígenas e de matrizes africanas que incorporam outras concepções de sujeito, que se distanciam da noção moderna de indivíduo, como uma totalidade indivisível, que subjaz ao pensamento dualista. Ou seja, estas cosmologias trazem a potencialidade do “divíduo”, da duplicidade, de ser “si mesmo” e ser outro, de perder-se de si, de ausentar-se de si, ou mesmo de ser vários (Le Breton 2015). Estes horizontes cosmológicos, indígena e afro-americano, nos constituem tanto quanto as cosmologias racionalistas.
- 27 Contudo, há uma questão sobre o afastamento das espiritualidades ecológicas de uma perspectiva individualista das espiritualidades do *self*, referida anteriormente neste artigo, que ainda queremos enfatizar. Ao mesmo tempo em que assinalamos o contraste entre as cosmologias tradicionais e modernas, faz-se necessário chamar a atenção para o caráter plural das espiritualidades imanentes, que se instituem em contraponto às religiões da transcendência, monoteístas. Neste sentido, as espiritualidades ecológicas tendem a diluir as fronteiras entre o sujeito e o cosmo. Nesta perspectiva, as espiritualidades ecológicas, ainda que apareçam com frequência nomeadas entre as religiões do *self*, trazem em si uma força disruptora que implode o conceito moderno de indivíduo. As espiritualidades ecológicas, ao se configurarem no contexto das sociedades periféricas – portanto, longe de produzir um descolamento do sujeito humano do seu ambiente ensejando uma jornada solipsista de autocuidado e de

ensimesmamento —, têm desencadeado processos de resgate dos saberes e das tradições das suas populações originárias, que se mantiveram à margem do projeto colonialista moderno. Ou seja, o encontro das espiritualidades ecológicas com as cosmologias indígenas e afro-americanas nos países latino-americanos têm produzido outros modos de subjetivação. Mesmo que os sujeitos ecológicos, em grande parte, partilhem de uma cultura escolarizada de classe média urbana, não se pensam como indivíduos em oposição ao ambiente.

- 28 As pesquisas que vimos realizando no âmbito das espiritualidades ecológicas apontam, portanto, para um descentramento do indivíduo em direção ao ambiente, que o situa em continuidade com o cosmos, com o planeta e com as forças telúricas de Gaia. A mística que informa as espiritualidades ecológicas desencadeia um movimento de integração do humano na carne do mundo, da qual ele faria parte desde sempre, mas se afastou desta condição à medida que a civilização moderna inventou e consolidou a grande divisão natureza *versus* cultura. Está em curso, portanto, um movimento que dissolve o invólucro que aprisiona o sujeito em seu corpo e posiciona-o no âmbito da cultura, fora da natureza. Em contraposição a esta concepção de indivíduo, as espiritualidades ecológicas estão forjando sujeitos que se projetam no mundo, em continuidade com os rios, as montanhas, os oceanos, a atmosfera, as árvores. Esta percepção de um sujeito projetado e distribuído no mundo-ambiente está presente no ideário ecológico desde o seu surgimento, na metade do século XX, e segue sendo a tônica das espiritualidades que incorporaram a ecologia como seu horizonte utópico.
- 29 Assim como nas cosmologias afro-americanas e ameríndias, nas quais o sujeito humano pode ser ele mesmo e outro, transfigurando-se num animal ou numa planta (na perspectiva xamânica) ou num *orixá*, (na perspectiva afro-americana), as espiritualidades ecológicas também abrem a possibilidade de os sujeitos ultrapassarem os limites do seu próprio corpo e assumirem a forma de um outro. Esta outridade, no contexto das espiritualidades ecológicas, apresenta-se menos como uma viagem xamânica ou a incorporação de uma entidade afro-americana e mais como uma experiência fusional de ser um com o planeta, em continuidade com a natureza, vivendo na “carne do mundo”.

Considerações finais

- 30 Este artigo versou, primeiramente, sobre o conceito de espiritualidade, abordando-o em seu processo de longa duração no âmbito do cristianismo no Ocidente. Um processo que, como pudemos ver, resultou, nos dias atuais, na sua autonomia como um campo de práticas que se distinguem daquelas que compõem o universo das religiões. Estas transformações ensejaram o surgimento de um outro regime do sagrado, que produz um deslocamento da transcendência para a imanência. Neste regime, a natureza, a matéria e o corpo ganham proeminência, como os lugares por excelência da experiência do sagrado. Institui-se, assim, uma forma de espiritualidade que já não se pauta pelas oposições entre corpo e espírito, matéria e forma, mas que, ao contrário, procura dissolver estas oposições em direção à unidade entre matéria e espírito e entre corpo e mente. Nesse sentido, procuramos compreender a espiritualidade ecológica como um elo no movimento mais abrangente de um novo *re-ligare*, desta vez, transfigurado na reconexão com o Cosmos, a Terra, a Natureza, a Vida e outros modos de nomear esta unidade abrangente, que transcende o indivíduo, mas é imanente a este

mundo. Destacamos o conceito de “Carne do Mundo”, na acepção de Merleau-Ponty (1984), na direção de postular, no âmbito de uma filosofia da natureza, esta esfera “sensível” comum que liga o humano e o mundo. As espiritualidades ecológicas, estabelecem um horizonte imaginativo que inverte o sentido vetorial da utopia, do futuro e do progresso. Elas propõem uma conversão ao revés, onde os outros imaginados da modernidade tornam-se os arautos da salvação. Procuramos mostrar como esta inversão estrutural se configura no horizonte de uma espiritualidade da imanência que busca na natureza o caminho para refazer a conexão do sujeito com o ambiente, a qual não encontraria uma resposta satisfatória nas religiões da transcendência. Nesse sentido, reiteramos que a tensão entre transcendência e imanência é constitutiva da espiritualidade ecológica, a qual se contrapõe às religiões cristãs, profundamente associadas ao projeto de dominação colonial e sua perspectiva objetificadora da natureza e desqualificadora dos saberes nativos e subalternos.

- 31 Enfim, entendemos que as espiritualidades ecológicas, por meio de sua prática de reverência à natureza e de reconhecimento dos saberes tradicionais e indígenas, têm propiciado uma base epistêmica para a formulação de uma crítica à utopia moderna do progresso, fundada sobre a exploração capitalista predatória do planeta. Ao conferir um lugar de destaque às forças da natureza e aos saberes ancestrais, as espiritualidades ecológicas aproximam, de uma forma criativa, estas cosmologias holistas dos ideais éticos e políticos dos movimentos ambientais. Desde as espiritualidades ecológicas, o mundo não pode resultar da criação por um Deus que o transcende e que já não o habita. Ao contrário, o mundo se institui num devir contínuo a partir de forças e energias que são imanentes à própria natureza.

BIBLIOGRAFIA

- Asad, T. 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Bateson, G. 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*, New York, Ballantine Books.
- Borges, M., et al. 2015, “A juçara vai à escola: aprendizagem entre pessoas, coisas e instituições”, *Horizontes Antropológicos*, 21(44): 309-329.
- Carozzi, M.-J. 1999, *A nova era no Mercosul*, Petrópolis, Vozes.
- Carvalho, I. 2016, “Ecological Epistemology”, in H. Gooren ed., *Encyclopedia of Latin American Religions*, Cham, Springer International Publishing: 1-4.
- Carvalho, I. 2009, “Paisagem, historicidade e ambiente: as várias naturezas da natureza”, *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, 1(1): 136-157.
- Carvalho, I., et al. 2020, “Learning from a More-than-Human Perspective. Plants as Teachers”, *The Journal of Environmental Education*, 51(2): 144-155.

- Carvalho, I. & Steil C.A. 2008, “A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade”, *Ambiente & Sociedade*, 11(2): 289-305.
- Comunello, L.-N. & Carvalho I. 2018, “Naturaleza, creación y perfectibilidad: practicas ecológicas y espiritualidad en una ecoaldeia en el sur de Brasil”, in C.A. Steil, et ali. eds., *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Ciudad de México, Ciesas: 475-508.
- Comunello, L.-N. & Carvalho I. 2015, “Ecovilas: aprendizagens, espiritualidade e ecologia”, *Avá*, (27): 81-99.
- Csordas, T. 1997, *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley, University of California Press.
- D’andrea, A. 1996, *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, São Paulo, Loyola.
- Elias, N. 1993 [1939], *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Ferry, L. & Gauchet M. eds. 2008, *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*, Rio de Janeiro, Difel.
- Frigerio, A. 2016, “La ‘nueva’? espiritualidade: ontologia, epistemologia y sociologia de um concepto controvertido”, *Ciencias sociales y religión/ Ciências sociais e religião*, 18(24): 209-231.
- Frizzo, T.-C. & Carvalho I. 2018, “Tão perto e tão longe: escolas próximas a unidades de conservação e os desafios para a ambientalização do currículo”, *Revista Espaço do Currículo*, 3(11), acesso em 25 fevereiro 2019, <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/ufpb.1983-1579.2018v3n1142333>, DOI: 10.22478/ufpb.1983-1579.2018v3n11.42333.
- Gauchet, M. 1985, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard.
- Haraway, D.-J. 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London, Duke University Press.
- Ingold, T. 2017, “Suficiente con la etnografía!”, *Revista colombiana de antropología*, 53(2): 143-159.
- Ingold, T. 2017, *Anthropology and/as Education: Anthropology, Art, Architecture and Design*, Abingdon, Oxon, New York, Routledge.
- Le Breton, D. 2015, *Disparaître de soi*, Paris, Métailié.
- Magnani, J.-G.-C. 2000, *O Brasil da nova era*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Merleau-Ponty, M. 1984, *O visível e o invisível*, São Paulo, Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. 1968, *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964, *Le visible et l’invisible, suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard.
- Muhle, R.-P. 2018, *Áreas verdes como espaços educacionais não convencionais dentro das universidades: seus potenciais para a formação na perspectiva ambiental*, Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, PUCRS.
- Mhule, R.-P. & Carvalho I. 2017, “Educação ambiental: o problema das classificações e o cansaço de árvores”, in D.-O. Maria, et ali. eds., *Cidadania, meio ambiente e sustentabilidade*, Caxias do Sul, Editora da UCS: 169-183.

- Roof, W.-C. 2001, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, N.J, Princeton University Press.
- Silva, A., et al. 2016, “Ambientalização curricular: uma análise a partir das disciplinas ambientalmente orientadas na PUCRS”, *Revista eletrônica do mestrado em educação ambiental*, 33: 209-226.
- Souza Santos, B. 2009, *Um discurso sobre as ciências*, São Paulo, Cortez.
- Steil, C.A. 2017, “Para ler Gauchet 20 anos depois”, *Horizonte*, 15(46): 364.
- Steil, C.A., et al. 2020, “Aprendizaje en contexto de nueva era aprender con los indígenas y sus plantas de poder”, *Sociedad y religión*, 54(XXX): 1-27.
- Steil C.A., et al. eds. 2018, *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Ciudad de México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- Steil., C.A., et al. 2010, “Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica”, *Educação*, 33(1): 54-64.
- Steil, C.A. & Carneiro S. 2008, “Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil”, *Religião & sociedade*, 28(1): 105-124.
- Steil, C.A. & Carvalho I. 2014, “Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito”, *Mana*, 20(1): 163-183.
- Steil, C.A. & Toniol R. 2011, “Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas”, *Caderno CRH (UFBA. Impresso)*, 24(61): 29-49.
- Stengers, I. 2018, “A proposição cosmopolítica”, *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, 69: 442-464.
- Thomas, K. 2010, *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Toniol, R. & Steil C.A. 2015, *On the Nature Trail: Converting the Rural into the Ecological through a State Tourism Policy*, Hauppauge, Nova Science.
- Toniol, R. & Steil C.A. 2010, “Ecologia, nova era e Pperegrinação: uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos amigos do caminho de Santiago de Compostela do Rio Grande do Sul”, *Debates do NER*, 11(17): 97-119.
- Troeltsch, E. 1931, *The Social Teaching of the Christian Churches*, London, Allen and Unwin.
- Tsing, A. 2017, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Tsing, A. 2013, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge.
- Weber, M. 1989, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira.
- Weber, M. 1974, “A psicologia social das religiões mundiais”, in H. Gerth & C. Mills eds., *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar: 309-346.
- Zelizer, V.-A. 2009, “Dualidades perigosas”, *Mana*, 15(1): 237-256.

NOTAS

1. A noção de “carne” na expressão “carne do mundo” vem da versão traduzida para o português (Merleau-Ponty 1984). Esta categoria, na versão inglesa, aparece como *Flesh of the world* (Merleau-Ponty 1968) e, na versão original em francês, aparece como *Chair du monde* (Merleau-Ponty 1964).
2. Considerando a extensão da literatura sobre Nova Era, destacamos aqui a formulação proposta por Thomas Csordas (1997: 53) que demarca uma diferença fundamental entre *people religions* – própria das religiões cristãs de caráter congregacional e centrada na ideia da transcendência de um Deus fora do mundo – e *self religions*, modalidade relacionada às religiões de caráter *New Age* (Nova Era) caracterizadas pela experiência pessoal dos indivíduos e pela imanência de um Deus que se manifesta na forma de energias e forças naturais.
3. Entre as produções dos membros do Grupo, destacamos aquelas que inspiram os argumentos que desenvolvemos neste artigo. São elas derivadas de pesquisas sobre práticas de educação ambiental (Borges, Carvalho e Steil 2015, Carvalho e Steil 2015, Silva 2016, Carvalho 2016, Mhule e Carvalho 2017, Muhle 2018, Frizzo e Carvalho 2018); modos de vida em ecovilas e circuitos alternativos (Steil e Carvalho 2014, Comunello e Carvalho 2015, 2018); espiritualidade e caminhadas na natureza (Toniol e Steil 2010, 2015); práticas neoxamânicas na cidade (Carvalho *et al.* 2020, Steil *et al.* 2020).
4. A crítica pós-colonial ao conceito ocidental de religião tem chamado a atenção para a inconsistência das grandes sínteses teóricas, que tomam o conceito de religião pelo seu avesso, como uma etapa no longo processo de secularização.
5. Sobre a historicidade das sensibilidades éticas e estéticas para com a natureza, a partir da dialética entre longa duração e as emergências atualizadas das ideias de natureza, ver o artigo de Carvalho, 2009.

RESUMOS

Este artigo aborda o deslocamento do sagrado, das religiões da transcendência para as espiritualidades da imanência. Os estudos têm apontado uma “crise da religião” no Ocidente. Uma sociedade pós-religiosa, contudo, não se manifesta necessariamente na expansão do ateísmo, mas tem dado lugar a outros modos de relação com o sagrado. As espiritualidades ecológicas são indexadoras desta mudança. Centradas nas práticas de aperfeiçoamento de si e do cuidado com a natureza, ganham autonomia do campo religioso. Situam-se desde uma cosmologia da imanência, evocando a natureza, a matéria e o corpo como lugares do sagrado.

Cet article aborde le déplacement du sacré, des religions de la transcendance aux spiritualités de l'immanence. Des études ont mis en évidence une « crise de la religion » en Occident. Une société post-religieuse, cependant, ne se manifeste pas nécessairement par l'expansion de l'athéisme mais cède la place à d'autres manières de se rapporter au sacré. Les spiritualités écologiques sont des indexeurs de ce changement. Centrées sur les pratiques de développement personnel et soucieuses de la nature, elles acquièrent une autonomie dans le domaine religieux. Elles se situent à partir d'une cosmologie de l'immanence, évoquant la nature, la matière et le corps comme lieux du sacré.

This paper addresses the displacement of the sacred, from religions of transcendence to spiritualities of immanence. Studies have pointed to a “crisis of religion” in the West. A post-religious society, however, does not necessarily manifest itself in the expansion of atheism but gives way to other ways of relating to the sacred. Ecological spiritualities are indexes of this change. Centered on self-improvement practices and care for nature, they gain autonomy in the religious field. They are based on a cosmology of immanence, evoking nature, matter and the body as places of the sacred.

ÍNDICE

Mots-clés: spiritualité écologique, spiritualité, religion, immanence, transcendence

Palavras-chave: espiritualidades ecológicas, espiritualidade, religião, imanência, transcendência

Keywords: ecological spiritualities, spirituality, religion, immanence, transcendence

AUTORES

CARLOS ALBERTO STEIL

Universidade Federal de São Paulo, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
steil.carlosalberto[at]gmail.com

ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO

Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
isacrismoura[at]gmail.com